

# Norbert Elias i les paradoxes educatives actuals

Jordi Collet i Sabé\*

## Resum

En el present article s'exposa la teoria de la civilització del sociòleg alemany Norbert Elias (1897-1990). Aquesta perspectiva, que busca no perdre mai de vista la profunda interrelació entre els elements socials i personals, estructurals i psicològics, creiem que pot ser d'interès a l'hora d'abordar algunes de les tensions actuals tant del sistema escolar com de l'educació en general (famílies, lleure, esport, etc.) i llur interrelació. L'article, després d'exposar els elements més significatius de la proposta teòrica i analítica d'Elias, presenta a mode de conclusió tres paradoxes educatives actuals que, des de la teoria de la civilització, es poden comprendre més i millor.

## Paraules clau

Norbert Elias, teoria de la civilització, paradoxes educatives

Recepció de l'original: 19 de maig de 2010

Acceptació de l'article: 19 d'agost de 2010

## La teoria del procés de civilització de Norbert Elias: un esbós

### Introducció general

El sociòleg alemany Norbert Elias (1897-1990), malgrat haver produït una de les més importants obres al llarg del segle xx, va haver de viure en un segon pla fins a la seva jubilació, quan li arribà un reconeixement negat durant 40 anys<sup>1</sup>. La primera guerra mundial, el nazisme i la segona gran guerra, l'exili i, cal dir-ho tot, un caràcter fort i orgullós, en van fer un personatge tant incòmode com interessant fins al final de la seva vida. Una vida fortament marcada per un dels llibres clàssics de la sociologia del segle xx, *Über den Prozess der Zivilisation* (El procés de la civilització), a partir del qual construeix una perspectiva d'abast considerable proposant una teoria de la història anomenada «teoria de la civilització». Elias va mostrar al llarg de la seva obra la inextricable relació entre persona i societat, atacant en tot moment una concepció dels éssers humans com a *homo clausus*. Aquest eix, juntament amb l'estudi de les relacions de poder, de les normativitats socials, de les pràctiques culturals i educatives, el van convertir en un clar referent per alguns dels grans científics i científiques socials de la segona meitat del xx, com Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Richard Sennett, Saskia Sassen, Ulrich i Elisabeth Beck o Zygmunt Bauman, entre d'altres.

Precisament, Elias, a *El procés de la civilització*, obra de 1939, partint d'un estudi històric sistemàtic del final de l'edat mitjana, del Renaixement i dels principis de la modernitat europea, intentava donar compte de l'evolució interdependent que es dona entre les estructures, les dinàmiques i els processos socials (sociogènesi), i les estructures i les formes concretes de personalitat individual (psicogènesi). A partir de l'estudi d'aquesta interdependència mútua, Elias proposa una perspectiva, un sentit,

(\*) Professor de Sociologia (Departament de Pedagogia) de la Facultat d'Educació de la Universitat de Vic. Recercador a l'IGOP (Institut de Govern i Polítiques Públiques) de la Universitat Autònoma de Barcelona. Adreça electrònica: jordi.collet@uvic.cat

(1) Per una visió general del sociòleg alemany, vegeu Elias, N. (1991) «En torno al proceso de civilización: entrevista con Norbert Elias». *Revista Archipiélago*, 6, p. 142-149.

una lògica a l'evolució històrica tant de l'estructura social com dels processos individuals, generant així un sentit a l'evolució de les pràctiques de socialització al llarg dels segles, tot fent un especial èmfasi per no deslligar mai aquestes dues cares de la mateixa realitat que per ell són individu i societat.

Per dir-ho de forma molt breu, Elias creu que l'evolució històrica d'Europa des de l'alta edat mitjana fins als nostres dies es pot entendre com un procés inacabat de la civilització social i personal. Un procés de civilització entès com un camí cap a una major diferenciació, integració i (auto)control: tant social com de les experiències, del comportament i, especialment, de les emocions, pulsions i reaccions; és a dir, de tot allò que té a veure amb la naturalesa «animal» de les persones. Com hem apuntat, Elias creu amb Freud que cada individu civilitzat ha de recórrer en el seu procés de socialització totes les etapes d'evolució històrica que la seva societat ha recorregut fins aquell moment<sup>2</sup>. Però per Elias, aquest procés de civilització té, en contra de l'opinió de Freud, un valor positiu, en el sentit que ens permet dotar-nos d'una segona «naturalesa», la social, que per l'autor alemany és més alliberadora que no la dependència directa de les emocions i pulsions en primer grau.

Així doncs, el procés de civilització és, sobretot, un procés progressiu de (re)socialització que genera uns canvis en l'estructura de l'economia afectiva de les persones. Aquesta evoluciona des d'una estructura emocional poc ordenada, espontània, imprevisible i canviant a una altra cada vegada més modelada, autocontrolada i previsible. Sense oblidar que el fet que les normes civilitzadores a poc a poc deixin de tenir la justificació social primigènica per anar-se convertint en normes interioritzades i autojustificades (naturals), genera en les persones civilitzades efectes com la incomoditat, la vergonya, l'angoixa i el pudor àdhuc quan aquestes estan soles (autoaccions interioritzades-sobre-jo). Així, i en contra de moltes de les interpretacions de la història com a fets entrelligats però sense sentit, Elias proposa que els canvis socials històrics són canvis estructuralment orientats, malgrat que no teleològicament, en els quals es pot apreciar, segons la seva perspectiva, una indestruïble connexió entre els canvis en les estructures socials i en les estructures de personalitat, entesos ambdós com a aspectes interdependents del mateix procés de desenvolupament social a llarg termini. Aquesta perspectiva, que té tant en compte el llarg termini, és segurament una de les particularitats de l'obra d'Elias.

Com dèiem, per Elias, l'evolució històrica de les societats occidentals no és cega, en el sentit que evoluciona amb els segles cap a un determinat tipus de normativitat social, que comença imposant-se per conseqüències no volgudes, amb el pas de la societat feudal a la societat absolutista i cortesana. En aquells moments, el fet que els diferents senyors feudals anessin perdent força en benefici d'una cort centralitzada i de les estructures naixents dels estats-nació moderns (centralització i civilització de l'estructura política, de la violència, de la fiscalitat, etc.), va generar una lògica en els seus comportaments a partir de la vigilància mútua i la competència, que els conduïa cap a una major regulació, una major «civilització», un més gran control i atenció cap a ells mateixos, els seus gestos, expressions, llenguatge, vestit, etc. (civilització de les persones). Aquests mateixos cavallers, en llur voluntat de distinció respecte de les classes populars i llur necessitat de competir en el nou context de la cort en «bones»

(2) Llei fonamental del procés de civilització (sociogènesi) (Elias, 1987a, p. 495).

formes i maneres, van generar també un moviment en l'estament aristocràtic cap a un major control exterior que amb els anys i la socialització de les noves generacions, esdevingué autocontrol. Aquest procés ha estat analitzat per altres autors a més del propi Elias, i va significar la gènesi de la construcció de la subjectivitat moderna. Un dels autors més importants en analitzar la constitució d'aquesta subjectivitat és, sens dubte, Michel Foucault. La relació de l'obra dels dos autors és una feina encara per fer, malgrat els intents que coneixem (Leyva, 2002; Girola, 2002; Mennel, 2003).

Elias parteix de l'estudi històric sistemàtic dels manuals de bona conducta i de *courtoisie* en referència a nou àmbits temàtics (la forma d'estar a taula, de menjar, la manera de fer les necessitats fisiològiques, l'expressió del llenguatge, la forma de mocar-se i d'escopir, els comportaments en el dormitori, el tracte entre sexes i la conducció de l'agressivitat), així com dels nous contextos polítics i socials que avançaven cap a una lògica de concentració del poder absolut en els reis i la construcció dels estats moderns. A partir de tots aquests elements, conclou que existeix una sola lògica que, sense oblidar una preeminència (almenys temporal) dels elements estructurals, relliga conjuntament els canvis socials (estructura social) i els canvis comportamentals (estructura de personalitat), i els fa «avançar» sota una mateixa normativitat compartida: el procés de la civilització. Vegem com l'autor desenvolupa el seu raonament al llarg de la seva principal obra.

### **La civilització com a transformació específica del comportament humà: la construcció del subjecte modern i el debat del procés d'individualització**

#### *El context sociogenètic*

L'obra d'Elias en general, i de forma especial *El procés de la civilització*, busca la construcció d'una perspectiva global que pugui donar compte dels canvis històrics, tant en la seva apreciació social com individual, a partir d'una lògica, d'una ordenació i d'un sentit que superin l'aparent fragmentació de fets, processos, successos i dades dels quals està feta la vida social, sense caure ni en l'evolucionisme cec, ni en la determinació planificadora. És en aquest envit en el qual desenvolupa la teoria de la civilització que exposa de forma pràctica en la seva recerca sobre com i per què la història medieval i moderna europea ha configurat un tipus de societat i d'individu concret.

És des d'aquesta perspectiva que presentem un breu apunt de l'itinerari sociogenètic de les estructures polítiques, econòmiques i socials, que, en relació amb les actuacions individuals concretes, van anar conformant el que coneixem com a subjecte modern. Elias, sobretot en el tercer capítol del «gran llibre» sobre la sociogènesi de la civilització occidental, exposa el procés de civilització europeu fixant la seva atenció en els aspectes més estructurals que considera com a condicions de possibilitat de les transformacions psicogenètiques en les quals es configuren els comportaments, els afectes i les emocions dels individus en cada etapa històrica. És a dir, per a Elias, les configuracions estructurals són les que, progressivament i amb interdependència de les actuacions dels individus, van construint les condicions socials en el marc de les quals les persones van adaptant llurs comportaments, emocions, afectes i relacions.

Això es pot veure amb l'exposició que Elias fa dels canvis socials a Europa des de l'edat mitjana fins al segle XIX. En un primer estadi, que podem situar en els segles IX i

x, Europa vivia en un context d'economia natural, agrària i de desintegració política en petits feus. Un moment en el qual la figura arquetípica era el cavaller. Un cavaller que podia tenir, de forma resumida, tres presentacions. En la més coneguda, el cavaller podia ser l'amo d'unes poques terres on es produïa poc i s'intercanviava gairebé res, amb el conseqüent baix nivell de diferenciació social del treball i d'intercanvis; és a dir, era un petit senyor feudal que, amb el temps, va anar vinculant unes terres a un llinatge familiar concret construint el feu. En un segon estadi, tenim el cavaller-guerrero, mercenari a sou i servei d'altres petits senyors feudals. I, en el tercer, el que, a partir del segle XI i sobretot XII, podia esdevenir, també a sou, el cavaller poeta o trobador del castell o de la petita cort per unes setmanes o uns mesos. Elias aprofita aquest moment per intentar posar un altre exemple de la seva perspectiva explicant l'aparent paradoxa que sovint es percep quan es parla de l'edat mitjana entre un context fortament patriarcal i una poesia trobadoresca molt «moderna», iniciadora, a parer d'altres autors, de «l'amor romàntic» (Girard, 1961). Així, l'autor de Breslau exposa que el cavaller-trobador, en la seva poesia cortesana, delicada i romàntica, no reflecteix les relacions entre l'home i la dona, entre el marit i la muller de l'època, que eren d'un domini absolut per part masculina, sinó que reflecteix la relació entre un cavaller subordinat i una dona de rang superior que, en una societat d'estaments, mai no la podria «aconseguir». L'exposició de la configuració social de l'època ens ajuda a comprendre el fals caràcter «romàntic» de la poesia del cavaller-trobador.

Com dèiem, a partir del segle XI, XII i XIII es produeix un fort procés de feudalisme en un context europeu que havia canviat. Lentament, hi havia hagut una consolidació demogràfica seguida d'un cert creixement poblacional; i ja no quedava pràcticament terra cultivable que no hagués passat ja a mans privades d'algun senyor feudal<sup>3</sup>. Aquest context, va anar donant lloc a tres processos de gran importància: la diferenciació del treball i l'increment del comerç i les interrelacions; la urbanització i el naixement de la burgesia, i un estadi de competència lliure entre els diferents senyors feudals que va portar a la creixent concentració de poder i de centralització política, econòmica i militar prèvia a la constitució dels estats moderns. Vegem amb més detall aquests processos.

Les persones no lliures, que estaven excloses del treball agrícola, van constituir el «material» fonamental per als primers assentaments d'artesans, que van anar cristal·litant a l'emparedament dels castells feudals. Eren, per primera vegada en molts segles, ciutats en el sentit d'agrupacions de persones que ja no vivien de la terra i que van donar un gran impuls alhora a dos dels grans processos civilitzadors: la diferenciació progressiva del treball i de les funcions socials, i el creixement de les interaccions i intercanvis a partir del comerç, superant així l'economia natural prefeudal amb mercats més importants i el desenvolupament dels mitjans de transport. A més del naixement del tercer estament, la burgesia, que tindria un paper clau en els segles posteriors. Però de tots aquests elements del procés de feudalisme, el que Elias destaca per la seva especial repercussió en la construcció del subjecte modern és el de la competència entre senyors feudals que acabarà en un procés de concentració de poder en la figura del rei a partir dels monopolis fiscal, de violència i polític. Una

(3) Aquest dos factors, a parer d'Elias, són la base de la gènesi social de les creuades, enteses com a cerca de noves terres per cultivar i on dur l'excedent de població. Unes creuades, una voluntat d'expansió que es va dirigir cap a Terra Santa per influència de l'Església catòlica (Elias, 1987a, p.287).

concentració de poder que, amb els segles, serà la causa de la constitució de la cort i amb ella l'inici de la *courtoise*, la *civilité* i finalment, la civilització de l'individu. Com escriu Elias (1987a, p. 345) «se generaliza la lucha competitiva por conseguir nuevo espacio, una lucha competitiva que se libra con los medios de la violencia bélica y económica».

El procés de feudalisme havia dut a un repartiment del territori i de la seva gent entre diferents senyors feudals que havien anat lligant aquesta propietat a l'herència i el llinatge familiars. El rei, en un principi, no era més que un dels senyors feudals importants d'un territori, sense més poders ni atribucions que les dels seus contrin-cants i alhora aliats (context de creixent interdependència). En aquest camp de joc, el creixement de la diferenciació del treball porta un augment del comerç, i amb aquest, i els seus posteriors intercanvis comercials, un creixent monetarisme de l'economia. Aquí es produeix un clar desplaçament d'uns pocs senyors feudals cap al centre del camp i una marginació de la majoria. Els senyors feudals pobres segueixen ancorats en una economia quasi natural, vivint del que donen les seves propietats i amb pocs intercanvis i relacions amb els altres feus. Per contra, els feus rics en comerç i en ciutats, rics també en intercanvis comercials i amb un nivell més gran de monetarisme, acaben per proporcionar al senyor ingressos monetaris que, amb la inflació al llarg del temps, acaben per distanciar d'una manera clara uns feus dels altres. En aquest procés de concentració de riqueses que es dona en un context de competència, inicialment més o menys lliure i cada vegada més monopolística, uns pocs senyors feudals, entre ells en la majoria de casos les famílies reials, van acumulant poder econòmic, polític i militar. I amb aquest, més persones s'aixopluguen a redós d'un feu segur i pròsper, contribuint encara més a una dinàmica de concentració i monopolització dels diferents capitals. Així les coses, es va constituint una elit del feudalisme que cada vegada disposa del monopoli de més recursos.

Aquestes elits, especialment la figura del rei i la seva concentració monopolística, van canviar les regles d'un camp d'oportunitats obert a un de tancat. El triangle de monopolis fiscal-econòmic, polític i militar-violència constitueixen les bases del que seran els regnats absolutistes, posteriorment els estats absolutistes i després els estats-nació moderns. En els feus que van triomfar, especialment els dels reis, es va anar constituint una cort feta de nobles que havien perdut la partida o que mantenen posicions de poder gràcies a la proximitat i lleialtat al monarca. Una cort en la qual, per primera vegada en segles, no es podia competir per la influència en el rei o el príncep o pels millors contactes a través d'una violència física, ja que aquesta era monopolitzada per la monarquia. Així doncs, el monopoli de la violència i la concentració de poders en mans del rei, malgrat les evidents interdependències d'aquest amb els altres nobles i, creixentment amb la burgesia, van fer del cortesà la figura arquetípica per comprendre els canvis en els comportaments dels individus i la seva socialització a partir del segle XVI i fins al XVIII. Com exposa Elias:

Merced a este monopolio queda absolutamente excluido el empleo de la violencia en la lucha competitiva de la nobleza por conseguir oportunidades que el príncipe tiene para repartir; la práctica de la competencia se ha refinado o se ha sublimado, ha aumentado la represión de los impulsos que impone al individuo su dependencia del señor monopolista. (Elias, 1987a, p. 352)

En aquest nou context cortesà, ja no s'estava en un estat de «guerra física permanent», d'inseguretat continuada pel joc de competència entre feus dels segles XII

al xv. Aquí, els monopolis reials, especialment el de la violència<sup>4</sup>, configuraven per a tothom, però especialment per a la noblesa, un context més pacificat, més controlable i més previsible que permetia una altra economia afectiva que no fos la medieval, que era més infantil, més emotiva, més intensa, més brutal, menys controlada, menys polida, menys civilitzada. Sense que això vulgui dir que no hi haguessin fortes resistències a la constitució d'aquests monopolis que alhora no van ser «dissenyats» per ningú sinó que foren fruit de la interacció social.

El pas del cavaller al cortesà, de la societat feudal a la societat noble i cortesana, té unes fortes implicacions pel que fa als aspectes de comportament, d'afectes i de sentiments de les persones, especialment de les classes nobles, que després es van estendre primer a la burgesia, després al poble de les urbs i, finalment, a la pagesia. En la societat feudal, els sentiments, les passions i les emocions actuaven en les persones d'una manera més lliure, i per tant, també d'una forma més intensa i anàrquica. Evidentment, hi havia diferències entre l'economia afectiva dels cavallers i dels camperols, però, malgrat aquestes diferències, no hi havia en els individus de l'edat mitjana unes restriccions emotives importants que haguessin estat interioritzades com a autocoaccions i que es socialitzessin de forma automàtica, «natural». Aquest és el gran salt que s'inicia en el context de les corts reials del segle xv i que protagonitzaran per sobre de tot la noblesa cortesana, la nova aristocràcia que, en el nou context vital de la cort, hauran de modelar la seva vida afectiva segons la nova configuració i les seves noves funcions.

#### *El context psicogenètic*

Els propis protagonistes d'aquests processos de civilització foren força conscients que els canvis en el camp de joc els obligava a jugar amb normes diferents. Com exposa Elias recollint l'escrit de Jean du Peyrat sobre «La forma i la manera com un gentilhome s'ha de governar en tota companyia»:

La verdadera virtud y perfección del gentilhomme no consiste en espolear bien un caballo, en manejar la lanza, en mantenerse correctamente sobre la silla de montar, en valerse de todas las armas o en saber hacer la corte; porque todo esto no es más que uno de los ejercicios que debe realizar el gentilhomme, todavía hay otros. El servicio de la mesa ante los reyes y los príncipes, el modo de adecuar su lenguaje de acuerdo con sus interlocutores según alcurnia y calidad, la manera de mirar, los gestos y hasta el menor signo o guiño que sepa hacer. (Elias, 1987a, p. 252)

Ara s'exigeix al noble que es sotmeti a una coacció nova, a unes normes també noves i més estrictes, i a una modulació dels seus comportaments que la vida del cavaller no considerava ni possible ni necessària. La nova i més forta dependència del rei, l'obligació de viure i conviure amb moltes persones diferents, la necessitat d'orientar el seu comportament en funció de la posició social de l'interlocutor i, per tant, la necessitat de tenir diversos registres de llenguatge i de les maneres; etc. A poc a poc es va imposant una disciplina en el marc de la cort, una repressió, una selecció en els comportaments que amb els anys s'anomenarà *courtosie* i que esdevindrà, més tard, la *civilité*. Una civilitat que, amb el temps, anirà esdevenint no només la norma a la cort de París, sinó l'hàbit que tot noble ha de tenir i en el qual ha de socialitzar els fills. Com s'esmenta en el llibre escrit per De Courtin a la segona meitat del segle xvii, recollit per Elias:

(4) Max Weber també emfatitza la importància del monopoli de la violència per entendre el procés de racionalització de la modernitat.

Un amigo me pidió que diera algunos preceptos de civilidad a su hijo [...] el autor ha escrito este trabajo pensando solamente en las gentes decentes y, en especial, en aquella juventud que puede encontrar alguna utilidad a estos pequeños consejos, puesto que no todos tienen facilidad para desplazarse a París, a aprender en la corte el objeto de la cortesía. (Elias, 1987a, p. 145)

Aquest nou context social que exigeix una ressocialització autorepressora als aristòcrates, lluny de desfer-se (descivilitzar-se) amb el temps, va anar guanyant pes en la línia del procés de civilització. Per la banda social, el pes creixent de la burgesia fa que, tant a ulls de la noblesa com dels mateixos burgesos, el rei vagi apareixent cada vegada més com un aliat enfront de la classe rival i les seves amenaces. En aquest procés, el rei acaba per decidir que només la noblesa pot ocupar els càrrecs de la cort amb la qual cosa el procés de civilització dels cortesans s'accelera: una classe que va perdent poder i influència, sense funció social, i amb un únic encàrrec, estar al servei del monarca intentant mantenir els seus favors i les pròpies influències. Un encàrrec que, d'una banda, exalça i manté una classe destinada a la desaparició enfront d'una puixant burgesia, alhora que la domina, la domestica i la fa encara més dependent.

En aquest context absolutista, per exemple en la cort de Lluís XIV (segles XVII i XVIII), no només es constitueixen unes normes cada vegada més repressives, més disciplinàries, més coactives, sinó que, a més, el joc de «mirades» mútues redobla l'exigència i la coacció a cada jugador en un context en el qual cada gest, cada mirada, cada paraula podia ser (mal)interpretada pels altres dins de l'entorn, únic objectiu del joc, d'aconseguir els màxims favors reials, influència i proximitat amb el poder, etc. Com recull Elias, de les memòries de Saint-Simon, aquest joc de mirades mútues i d'atenció i reflexió creixent sobre el comportament propi i dels altres va esdevenir la norma del joc de la cort:

La curiosidad del Rey por saber todo cuanto pasaba en torno suyo crecía de continuo. Ordenó a su camarero mayor y al gobernador de Versalles que contratara a cierta cantidad de suizos. Estos recibieron la librea real a las órdenes de las personas mencionadas con la misión secreta de caminar día y noche por pasillos y corredores, de esconderse, de vigilar a la gente, perseguirla y ver a dónde iba y cuando volvía, de escuchar conversaciones y de hacer informes detallados de todo ello. (Elias, 1987a, p. 423)

L'èxit o el fracàs d'un aristòcrata depenia de la seva cortesania, de la seva civilització, del seu grau de socialització. És a dir, del grau de domini d'ell mateix, de reprimir i no exterioritzar emocions, d'expressar el sentiment de disgust, de pudor i de vergonya aliena per qui no ho fes, de conèixer el joc dels altres, del control de les maneres, del llenguatge, de la distinció, del comportament general, etc.; i tot això, en pocs decennis, es va polir, es va civilitzar, es va constrènyer, es va coaccionar d'una manera extraordinària fins al punt que, progressivament, van interioritzar-se aquestes coaccions exteriors fins esdevenir autoaccions, normativitat social automatitzada i, com hem vist, socialitzada progressivament a les noves generacions com a «natural» i necessària. En aquest context cortesà el pitjor que podia passar era quedar desplaçat del centre del camp de joc. Així, la por a ser vulnerable a l'agressió d'un altre o als seus gestos de superioritat, es va anar transformant en un sentiment de pudor, de (por a la) vergonya, en una angoixa davant una possible degradació d'altri, que tenallava més i més el propi individu i els seus sentiments. Cada vegada més, en el nou marc de creixent dominació reial, és més rígid el mandat de no «ferir» els altres amb l'excés de paraules, gestos o mirades, un mandat que esdevé una pressió per aconseguir un major nivell d'autocontrol en el comportament, les emocions, les relacions, etc. En aquella època començava a passar allò que avui en dia explota de manera

espectacular la publicitat i que podem resumir en el lema: «l'exterioritat és (el reflex de) la interioritat, de l'autenticitat personal». Com expressa Elias, comentant una cita d'Erasmus de Rotterdam, «la actitud corporal, los ademanes, la vestimenta, la corrección, la expresión del gesto, todo ello es el comportamiento "externo", que es expresión de la interioridad o de la totalidad del ser humano» (Elias, 1987a, p. 101).

Aquest autocontrol és precisament el que Elias, en el segon capítol del seu llibre, aborda posant l'èmfasi en aquesta mutació en l'economia afectiva que comença en la noblesa cortesana i que posteriorment impregnà la resta de la societat. Aquesta anàlisi detallada del creixent autocontrol cortesà, Elias la construeix a partir de focalitzar la seva atenció en el procés de civilització de les maneres i les emocions al voltant de nou elements de la vida quotidiana: el comportament a taula, l'actitud davant el menjar i la carn, l'expressió del llenguatge, les maneres davant les necessitats naturals, el mode de mocar-se, la manera d'escopir, el comportament al dormitori, els canvis en les relacions home-dona i les transformacions en l'agressivitat. Aquest procés de civilització de tota la vida humana (comportament, emocions, sentiments, relacions, etc.) no és rectilini, però a sota de les oscil·lacions, retrocessos i resistències (elements de descivilització o informalització) podem trobar el vector de la civilització, del refinament i de l'autocontrol del comportament, les emocions i les relacions, que fa un salt qualitatiu molt gran amb la societat cortesana dels segles XVI, XVII i XVIII i que arriba fins als nostres dies.

Per mostrar aquesta tesi, Elias aprofita el minuciós repàs als manuals de cortesia i bon comportament des del segle XVI fins al XVIII, amb especial atenció als d'Erasmus de Rotterdam, per tal de «violentar» el lector civilitzat amb la «barbàrie» d'aquells segles i fer-li «experimentar» la distància civilitzadora que el separen de la població d'aquells segles. Certament, les més de dues-centes pàgines que Elias dedica a descriure l'evolució dels comportaments de la vida quotidiana com a exemplificació del procés de civilització són les més divertides del llibre. Alhora són de les més enutjoses, en una experiència de lectura que el propi autor ja preveu i que qualifica de «malestar de la barbàrie», és a dir, aquell malestar que produeix la imatge d'una altra construcció emotiva, d'una altra pauta de conducta, d'un altre llinar de pudor i de vergonya que experimentem com a clarament «incivilitzada». Aquest malestar se'ns va presentar de manera especialment intensa en llegir el següent paràgraf que Elias extreu del diàleg «Diversoria», que Erasmus va escriure el 1523:

Erasmus describe un comedor de una fonda alemana: de 80 a 90 personas se sientan juntas y no sólo el pueblo bajo, sino también los ricos, los nobles, los hombres, las mujeres, los niños, todos mezclados. Y cada uno hace lo que le parece en ese momento. Uno lava sus vestimentas y cuelga sus trapos húmedos cerca de la estufa. Otro se lava las manos; pero el barreño está tan sucio que sería preciso un segundo barreño para limpiarse a su vez del agua del primero. Todo huele a ajo o a otras cosas desagradables. Cada cual escupe donde le parece. Uno limpia las botas en la mesa. Entonces se sirve la mesa. Todos mojan pan en la fuente común, lo muerden y vuelven a mojarlo. Los platos están sucios y el vino es malo [...] En el local hace demasiado calor. Todo el mundo suda y transpira y se seca el sudor con la mano. (Elias, 1987a, p. 117)

Com comentàvem, de forma progressiva, el cortesà va experimentant una coacció externa puixant que el du a no poder expressar el que sent, a no poder fer el que es desitja, a no poder complaure una passió o un anhel. En primer lloc, per la por a les conseqüències d'aquest acte, però amb el temps, aquest temor i aquesta coacció externa s'interioritzen i esdevenen autoacció. El cortesà, i sobretot les noves generacions socialitzades en aquestes coaccions externes, ja les van vivint com a quelcom «natural», com una «sensibilitat» que els impedeix no sentir vergonya i pudor en una



escena com la descrita. Ens trobem davant la interiorització de les pors socials (coaccions exteriors en un context de creixent interdependència) que esdevenen auto-coaccions cada vegada més interioritzades, naturalitzades i automatitzades, que es converteixen, per tant, no en quelcom que ve de fora, sinó en un sentiment, una sensibilitat, una distinció que surt «de dins». La instància que va prenent gruix i consistència en aquesta època i que es constitueix a partir de la interiorització, naturalització i inconsciència de la normativitat social, de les prohibicions i resistències socials, Elias l'anomena, amb Freud, superjò<sup>5</sup>.

La red de las acciones se hace tan complicada y extensa y la tensión que supone ese comportamiento «correcto» en el interior de cada cual alcanza tal intensidad que, junto con los autocontroles conscientes, aparece también un aparato de autocontrol automático y ciego que, por medio de una barrera de miedos, trata de evitar las infracciones contra la realidad social de modo indirecto [...] La estabilidad peculiar del aparato de autoacción psíquica que aparece como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo «civilizado» se encuentra en la íntima relación con la constitución de institutos de monopolio de la violencia física y con la estabilidad creciente de los órganos sociales centrales. (Elias, 1987a, p.452)

Aquesta és la clau de volta del procés de civilització dels individus: el pas, en primer lloc en la cort reial i posteriorment, a poc a poc, en la resta de la societat, de normes socials imposades des de l'exterior (coaccions) a una normativitat interioritzada (autocoaccions) que amb el temps i la seva socialització, esdevé natural, òbvia, automàtica i formant part del món, que es dona per descomptat. Com més intensa és la xarxa d'interdependències en la que està immers l'individu, fruit de l'augment de la divisió de funcions socials, més «amençat» està qui cedeix a les seves emocions i passions espontànies, i major avantatge té qui ho aconsegueix dominar. Per tant, cada vegada s'educa més intensament els infants perquè, des de petits, reflexionin sobre els resultats de les seves accions a curt i llarg termini (por, vergonya i angoixa). Aquesta normativitat social que reclama el domini de les emocions espontànies, la contenció dels afectes, la previsibilitat i control de les pròpies accions, etc., a poc a poc, i de manera desigual entre els àmbits i col·lectius, deixen de ser referents i justificacions externes per passar a ser «normals», i per tant sense necessitat de justificació. Aquesta interiorització de les normes socials de cortesia, de la violència continguda i les passions reprimides, va recreant, fent créixer i complexificant en les persones la instància psíquica del superjò que regula i coacciona automàticament els comportaments, les emocions, els sentiments, etc.; un autodomini que, alhora, allunya els humans de l'animalitat i de l'estreta proximitat que tenien les persones de totes les edats i condicions en el magma d'alta densitat que era l'edat mitjana. Ha començat la construcció del subjecte modern i el seu procés d'individualització en el mateix moviment civilitzador que ha pacificat la societat a partir del monopoli de la violència, la fiscalitat i la política, la construcció dels estats absolutistes i l'augment de la diferenciació social i l'extensió i la intensitat de la xarxa d'interdependències mútues.

Un procés, el de la construcció del subjecte modern i la seva individualització, que està fortament lligat al procés de socialització. El procés de civilització va exigint a les persones un nivell tal d'autocontrol que obliga a un procés de socialització creixentment llarg i fort per tal de modelar individus capaços de viure en contextos

(5) El caràcter històric de la configuració de les instàncies psíquiques és la base de la crítica a una concepció estàtica per part de diferents autors (N. Elias, R. Sennett, M.J. Izquierdo, etc.) i, per tant, exposa la necessitat d'analitzar com evolucionen aquestes instàncies en cada context social i històric.

socials cada vegada més civilitzats. Aquí podem recordar que, segons la llei fonamental de la sociogènesi que formula Elias, s'exigeix a tota persona en el seu procés de socialització tornar a recórrer tot el procés civilitzador que la seva societat hagi avançat al llarg dels segles fins al moment present. Així doncs, el progressiu procés de diferenciació social, entre funcions, entre classes, entre l'espai públic i el privat, entre els infants i els adults<sup>6</sup>, i per tant, el nombre creixent de cadenes d'interdependència entre més i més individus, van generant alhora un procés de diferenciació psíquica: alguna cosa s'ha trencat en la «unicitat» de la persona medieval, en la seva innocència i la seva espontaneïtat. Com exposa Elias:

Lo que estaba empezando en ese mundo cortés era ese muro que hoy parece levantarse entre los cuerpos de las gentes para contener y separar; el muro que se hace visible sólo con acercarnos a algo que ha estado en contacto con la boca o las manos del otro y que se manifiesta asimismo como un sentimiento de vergüenza cuando son las propias necesidades corporales las que se ofrecen a la vista de los demás. (Elias, 1987a, p. 452)

Però, com hem vist, per Elias, la constitució del superjò en el marc del nou context social més diferenciat i interdependent, no és quelcom negatiu, en contra del que pensava Freud. Per Elias, com per Durkheim, era pitjor la situació anterior, sense les instàncies d'autodomini, que feien l'individu presoner de les emocions, del plaer i del dolor. Malgrat això, no amaga que el nou subjecte modern, amb més autodomini, control, repressió i previsibilitat també té reptes i dificultats a resoldre. Com expressa poèticament, «el camp de batalla es trasllada a l'interior», i cadascú ha de resoldre i gestionar les passions i les tensions que el superjò genera amb la seva repressió, i que abans es resolien en la lluita o el contacte entre individus. Cal trobar un nou equilibri psíquic en el marc de les coaccions pacífiques del superjò; un equilibri que no és fàcil i que, en moltes persones, pot estar sempre marcat per les «ferides dels conflictes civilitzadors» que no són fàcils de gestionar en cada moment del procés de la civilització.

#### *El mur entre jo i la societat: el debat del procés d'individualització*

Però Elias no s'atura quan ha exposat, a parer seu, la clau de volta del procés de civilització tot mostrant com el mateix procés porta, d'una banda, a la creixent diferenciació social i a la major interdependència i, de l'altra, a la constitució de persones més «civilitzades», amb més autodomini i autorepressió automàtica que va portant a la constitució del superjò. L'autor de Breslau volia arribar fins aquí per poder mostrar, a partir de l'estudi «genealògic» del procés de civilització en la seva doble vessant sociogenètica i psicogenètica, que és incorrecta l'autoexperiència que tenim com a individus moderns d'estar ontològicament separats de l'entramat social.

A parer nostre, l'aportació d'Elias en l'actual debat sobre el procés d'individualització és interessant i pertinent. Especialment a *La sociedad de los individuos*, un llibre amb tres textos sobre aquest tema escrits els anys 1939, 1940-50, i el 1987, l'autor alemany busca trencar la dimensió ontològica de l'experiència de l'*homo clausus* recordant insistentment que el jo mai es pot deslligar del nosaltres. I per tant, que l'actual «equilibri entre el jo i el nosaltres» que s'acostuma a abordar sota el concepte d'individualització no és més que un estat concret d'aquest equilibri fruit d'un context civilitzador específic, però que sota cap circumstància, l'autoexperiència moderna de la individualitat, de l'*homo clausus*, de la identitat personal autò-

(6) Recordem que aquesta és l'època del «descobriment» de la infantesa (Ariès, 1987).

noma que ha estat especialment accentuada en els darrers decennis, pot ser presa com un nou a priori ontològic, separat del context social. Per Elias, certes aproximacions al procés d'individualització com a «individu aïllat», com les de Weber o Parsons, són errònies quan obliden sistemàticament que aquest forma part d'un context específic d'interdependències socials, de configuracions concretes de caràcter polític, econòmic, etc., i quan no contempen que aquest no és més que un moment específic en l'evolució d'equilibris entre el jo i el nosaltres. Com ell mateix expressa:

Si nos es lícito expresarlo brevemente en el lenguaje objetivador al que estamos acostumbrados, entonces diremos que la responsable de la sensación que exista una muralla invisible entre «el mundo interior» y el «mundo exterior», entre un individuo y otro, entre «yo» y el «universo» es, sobre todo, una forma específica de configuración de la conciencia. (Elias, 1987b, p. 141)

Elias treballa amb força, i de fet la major part de la seva obra es pot entendre en aquest sentit, per tal que la imposició epistemològica que ell havia patit en la seva tesi no es repeteixi ara amb la imatge d'una persona en què el seu propi jo, el seu autèntic jo és quelcom tancat en el seu interior i separat de la resta d'humans i del món. Per això busca com, de forma interdependent entre els aspectes socials i individuals, s'ha anat configurant aquesta experiència d'*homo clausus*, que massa sovint passa com a natural, eterna i no construïda. Per això Elias, busca comprendre el procés de construcció d'aquesta autoexperiència, d'aquesta interioritat aïllada, d'aquesta distància respecte el món i els altres; i la troba en la clau de volta del procés de civilització:

Lo aislante, que aparece como muro invisible que separa el «mundo interior» del individuo del «mundo exterior», o al sujeto del conocimiento del objeto, al «yo» de los «otros», al «individuo» de la «sociedad», es la contención más firme, más universal y más regular de los afectos; característica de este avance de la civilización, son las autoacciones fortalecidas que impiden a todos los impulsos espontáneos expresarse de modo directo en acciones sin la interposición de aparatos de control. Lo aislado son los impulsos pasionales y afectivos de los hombres, contenidos, refrenados y sin posibilidad de acceso a los aparatos motores. Estos impulsos se aparecen a la autoexperiencia como lo que está oculto ante todo lo demás y a menudo, como el yo auténtico, como el núcleo de la individualidad. La metáfora de la «interioridad del hombre» es una metáfora cómoda pero que induce a error. (Elias, 1987, p. 41)

Per Elias, la idea d'uns éssers humans aïllats que decideixen, actuen i existeixen en absoluta independència mútua és una creació artificial que és característica d'una certa etapa del desenvolupament de la seva autoexperiència, un moment concret de l'equilibri entre el jo i el nosaltres, una configuració concreta de les interdependències entre persones. És per aquesta posició tan rotunda contra les dicotomies entre estructura-acció i holisme-individualisme que Corcuff (1995) situa Elias, juntament amb Bourdieu, Giddens i altres, entre els autors que intenten trencar o tendir ponts entre aquestes dues respostes a la «disputa ontològica» clàssica de les ciències socials. Com dèiem, és per aquest tipus de perspectiva que a l'autor alemany se l'ha situat, *avant la lettre*, entre els autors que intenten fer «integracions» entre els pols d'estructura i acció, entre allò col·lectiu i allò individual. Certament aquest és un dels eixos de treball d'Elias al llarg de la seva obra: la crítica implacable contra les concepcions d'*homo clausus* i de sistema social independent que ell considera dos dels grans mites<sup>7</sup> moderns de les ciències socials, sense la crítica als quals, no li sembla possible fer sociologia.

(7) Recordem que Elias defineix la sociologia com a «caçadora de mites».

La perspectiva d'Elias, que entén el procés d'individualització actual com un moment concret de l'equilibri entre el jo i el nosaltres fruit de la configuració actual de les interdependències socials, creiem que aporta claredat al debat actual sobre les causes i les conseqüències del procés d'individualització en el context actual. En aquest debat (Collet i Fernández, 2007) podem trobar tres grans posicionaments.

A un extrem, tindriem els autors i autores que defineixen aquesta autoexperiència d'individualitat independent, d'*homo clausus* com l'anomena Elias, com un procés d'alliberament de la persona davant dels constrenyiments socials. Per entendre'ns, són els autors que conceben la creixent autonomia (gairebé autosuficiència) de l'individu com la clau de la llibertat per desentendre's d'una societat, d'uns valors, d'una comunitat, fins i tot d'una família, que al cap i a la fi són una nosa per al propi desenvolupament ple, autònom i lliure. A aquest costat del debat hi podem trobar especialment les teories neoliberals, individualistes o anticollectivistes de Frederick Von Hayek, Robert Nozick, Herbert Hoover, etc. De forma més o menys matisada, aquests autors justifiquen teòricament el seu optimisme davant l'autopercepció de creixent autonomia de l'individu, sense oblidar que donen per descomptat que es disposa d'una bona posició dins del mercat de treball i del consum. Aquesta creixent percepció i exercici d'autonomia individual, allibera la persona de les antigues esclavituts socials i obre un horitzó de llibertat autosuficient gairebé infinit. La llibertat és entesa fonamentalment com a lliure elecció (de consum), com a llibertat autodeterminada, sense interferències, ni lligams, ni responsabilitats externes.

A l'altra banda del debat tenim els autors comunitaristes. Antagònicament a les tesis expressades, autors com Charles Taylor, Alastair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer i Amitai Etzioni troben a faltar més densitat i més intensitat en les relacions entre la persona i els seus entorns socials, una posició que Elias potser descriuria com la necessitat de més reconeixement de la realitat: que les persones i la societat són dues cares interrelacionades i interdependents. Segons els comunitaristes, l'excés d'un tipus de pràctica individualista autosuficient i autista està minant els valors compartits, les possibilitats d'articulació social i, de fet, la pròpia qualitat democràtica (Putnam, 1993). Així doncs, cal cercar les pistes per a la recomposició d'uns lligams entre persona i societat que es «pressuposa» que s'han perdut o més aviat que s'han modificat profundament amb el procés d'individualització. Aquestes pistes, per exemple en el cas de Taylor (1991), es troben, no en la voluntat de recuperar temps passats, la desconfiança davant el panorama actual o la desconfiança cap al futur<sup>8</sup>, sinó en aprofundir en les fonts de la individualització per trobar-hi les llavors i les possibilitats del vincle social. Així per exemple, l'autor canadenc contraposa a la visió neoliberal, que veu les relacions i els lligams socials com entrebancs per a l'autorealització, una perspectiva que troba en les relacions socials les fonts imprescindibles per a la autorealització. Així, se situa contra l'ideal atomista cartesiana de «som racionalitat no compromesa», segons el qual «las personas acaban considerando a su sociedad en términos puramente instrumentales [y en la cual] sus miembros encuentran cada vez más difícil identificarse con su sociedad política como comunidad» (Taylor, 1991, p. 142). Taylor proposa avançar guiats per un ideal d'autenticitat

(8) En aquesta posició, la dels que veuen en el procés d'individualització una pèrdua enfront el que hi havia hagut en temps passats (pessimisme cultural), hi podríem trobar autors com Bell, Sennett o Bloom.

no instrumental al fons del qual<sup>9</sup> s'amaga un ideal moral normatiu de persona que no du pas a l'autisme autosuficient i desentès. Al contrari, «si la autenticidad consiste en ser fieles a nosotros mismos, en recuperar nuestro propio "sentimiento de existir", en ese caso quizá sólo podemos alcanzarlo en su integridad si reconocemos que este sentimiento nos pone en relación con un todo más amplio» (Taylor, 1991, p. 120). Creiem que Elias se sorprendria d'aquest «descobriment» i recordaria que, òbviamment, la naturalesa humana és relacional i que només entenent-nos en el context de les interdependències mútues es pot donar una comprensió de l'ésser humà real i una realització, una plenitud, una felicitat del mateix.

Finalment, la tercera postura en el debat la formen els autors i autores com Zygmunt Bauman, Ulrich Beck, Elisabeth Beck-Gernsheim, etc., que entenen el procés d'individualització com un procés de desincrustació<sup>10</sup> (*disembedded*) de les estructures tradicionals (treball, família, classe, nació, etc.) sense que la persona disposi de gaire elements per a reincrustar-se (*re-embedding*). Aquesta anàlisi del procés, de la qual Elias no en dista gaire, no representa, en cap cas, una crisi dels valors moderns (el subjecte, l'autonomia, la racionalitat, etc.). Ans al contrari, per aquests pensadors, l'esmentada individualització és, precisament, el resultat de l'èxit dels valors de la modernitat: la major autonomia individual, la llibertat interioritzada que tothom dona per descomptat i la progressiva racionalització de les relacions interpersonals. Per Elias aquest procés d'individualització ha de ser interpretat com un nou equilibri entre el jo i el nosaltres. Un equilibri en el qual, des de moltes anàlisis, àdhuc la d'Elias, el centre de gravetat està desplaçat cap al jo, cap a la pròpia identitat que cal «construir», i que, com diem, pot ser interpretat de forma ambivalent bé com un alliberament de les institucions, els rols i les estructures tradicionals, bé com una pèrdua de les estructures que permetien a les persones ser més lliures i que generen nous malestars, especialment en les relacions properes. Com exposa Elias:

El mayor carácter temporal de muchas relaciones en forma de nosotros, que en etapas anteriores solían tener el carácter de una coacción externa, permanente e inevitable, hace que el yo, es decir, la propia persona, aparezca con mayor intensidad como lo único permanente, como la única persona con la que se puede convivir toda la vida [...]. Pero esta configuración social de las relaciones humanas no ha extinguido la necesidad elemental que todo individuo tiene de los otros. La gran diferenciación de la sociedad, que va de la mano de una gran diferenciación de las personas particulares, con una marcada individualización, conlleva una enorme multiplicidad y variabilidad de las relaciones personales. Una de sus variedades, no poco común, está marcada por el conflicto del yo carente de nosotros. (Elias, 1987b, p. 234)

Elias, com els sociòlegs de la segona modernitat esmentats, quan analitza aquest nou equilibri entre el jo i el nosaltres que ens ha dut l'autoexperiència de l'*homo clausus*, mira cap als malestars que això provoca, tot i no oblidar les possibilitats que obre. Si situa al cor del procés de civilització la interiorització de les coaccions externes que, dibuixades com a superjò, formen el mur que ens separa dels altres i del món, en el context actual cal desemascarar el nou a priori sorgit d'aquest procés:

- 
- (9) Per modernitat entenem el procés social, polític, cultural, filosòfic, etc., que s'ha produït a Europa des dels segles XVII–XVIII i que ha anat assentant, al llarg d'un procés de debat, contradicció i conflictes, les bases de la nostra societat: forma política, concepció de la persona, etc.
- (10) Entenem per «desincrustació» el procés pel qual els marcs institucionals i socials d'emmarcament de la persona tradicionals (classe, família, gènere, nació, etc.) que s'havien anat construint al llarg de la modernitat i de la societat industrial, deixen de ser vàlids en el context actual. Així, aquests marcs identitàris i normatius han perdut la seva capacitat de traduir valors i normes en subjectes «ben» socialitzats (ben incrustats) per convertir-se en marcs cada vegada menys capaços de generar identitats i normatius donades per descomptat als individus (procés de desinstitucionalització) (Bauman, 2001).

l'individu aïllat, independent i autònom. Per fer-ho, ens ajudem d'un altre concepte en l'àmbit del nosaltres: el procés de desinstitucionalització.

### **El procés de desinstitucionalització: els canvis en les institucions educatives al llarg del procés de civilització**

El «triomf de la civilització», el sintetitza molt bé Berger a partir de la metàfora de l'evolució del món de l'honor al món de la dignitat:

In a world of honour, the individual discovers his true identity in his roles, and to turn away from the roles is to turn away from himself —in «false consciousness», one is tempted to add. In a world of dignity, the individual can only discover his true identity by emancipating himself from his socially imposed roles —the latter are only masks, entangling him in illusion, «alienation» and «bad faith». (Berger, 1970, p. 343)

Aquest procés alhora social i individual, Berger l'analitza com una moneda amb les cares del subjectivisme i de la desinstitucionalització. I l'exemplifica amb aquest pas de la vigència del concepte de l'honor (vinculat a un rol institucional) al de dignitat (que implica una identitat independent dels rols institucionals) i que, com dèiem, té resultats ambivalents per a la llibertat i l'autonomia de les persones.

El desplaçament cap al jo, de l'equilibri amb el nosaltres, no només té repercussions en la banda del jo. També el nosaltres es veu afectat per aquest nou equilibri en les interdependències socials i un dels espais del nosaltres més important és el de la família, perquè ha estat la primera i principal institució encarregada de la socialització dels infants i adolescents al llarg dels darrers decennis. Aquesta mutació en l'equilibri jo-nosaltres comporta un canvi en la seva naturalesa, en les seves funcions, en com s'exerceixen, com es viuen, etc. Tots aquests elements vinculats al procés de desinstitucionalització ens han d'ajudar a comprendre millor la realitat de la socialització familiar actual, com ho han fet els elements vinculats al procés d'individualització, ambdós lligats a la civilització. Així, aquest canvi d'equilibri en l'àmbit del nosaltres, que anomenem procés de desinstitucionalització, el podem entendre en un context en el qual:

Ninguna de estas instituciones (familia, escuela, iglesia) funciona según el modelo clásico, como aparatos capaces de transformar los valores en normas, y las normas en personalidades individuales. No se trata solamente de la «crisis» de las instituciones, de una simple prueba de adaptación a nuevas condiciones. La desinstitucionalización señala un movimiento más profundo, una manera totalmente distinta de considerar las relaciones entre normas, valores e individuos, es decir un modo absolutamente distinto de concebir la socialización. Los valores y las normas ya no pueden ser percibidos como entidades «trascendentales», ya existentes y por encima de los individuos. (Dubet i Martucelli, 2000, p. 320)

Com dèiem, per Elias i molts altres autors/es, aquest desplaçament de l'equilibri cap al jo, de desincrustació de l'individu de les institucions i estructures tradicionals, d'individualització i de desinstitucionalització alhora, té importants repercussions. Per la banda de l'autoexperiència de l'individu, creix la sensació personal que hom està «obligat» a autoconstruir-se, a trobar solucions individuals i no transferibles a les múltiples contradiccions sistèmiques amb els recursos que li han «tocat» i que estan de manera clara, desigualment repartits en funció de la posició en l'estructura social. I tot això amb el conseqüent increment de l'angoixa, la responsabilitat i la distància respecte uns altres que fan camins cada cop més diferenciats i la possible vergonya i culpabilitat davant del fracàs en aquest autoprojecte que ha esdevingut «la» tasca del subjecte actual.

A l'altra banda trobem el declivi del «programa institucional» (Dubet, 2002, p. 13-14)<sup>11</sup> (procés de desinstitucionalització) que podem resumir en tres principis:

- a) La fi de la creença que el treball de socialització és una mediació entre uns valors universals i unes persones concretes.
- b) La fi de la creença que per fer aquest treball cal vocació perquè és una qüestió de valors.
- c) Els dubtes sobre la creença que la imposició d'aquests valors a través de la socialització conformin l'individu alhora que el fan autònom i lliure.

Així doncs, si ja no són les institucions les que marquen, a través dels rols, la identitat i els itineraris dels individus, en cadascú creix la sensació que tot allò negatiu que li pugui passar serà responsabilitat seva i no de la institució socialitzadora (sembla que cadascú sigui responsable i culpable de ser un *winner* o un *loser* més enllà de les evidents desigualtats estructurals de partida, de recursos i capitals). I tot això en un context de creixent interdependència competencial entre tot i tothom: persones, ciutats, empreses, regions, etc. Aquest sentiment, que acompanya el procés de desinstitucionalització, reforça encara més la intensitat de les autoaccions per tal de fer «el correcte», fent més fort el mur que separa el jo del nosaltres (superjò) i més nombroses les emocions, sentiments i expressions espontànies reprimides. Creiem que la doble anàlisi dels processos d'individualització i de desinstitucionalització ens ajuden a comprendre millor molts dels fenòmens, malestars i dificultats que les famílies viuen i expressen al voltant de la socialització dels infants i adolescents.

Com veiem, per Elias, el més important és no oblidar-se de la realitat ontològica d'aquest procés de civilització i les seves diverses dimensions (especialment la individualització i la desinstitucionalització): allò real és sempre la interdependència entre individu i societat, entre jo i nosaltres. Des d'aquesta perspectiva, en el moment actual del procés de civilització el que podem veure és una configuració especial d'aquest equilibri que fa que la nostra autoexperiència del jo, en un context altament diferenciat, complex, civilitzat i interdependent, sigui més individualitzada que mai. Precisament en un context de forta individualització i de desinstitucionalització, la perspectiva d'Elias insisteix a recordar que aquesta autoexperiència no és cap a priori, que és fruit d'un alt grau de diferenciació i civilització social i que no podem perdre de vista com s'ha construït socialment aquest nou equilibri entre el jo i el nosaltres si es vol aspirar a comprendre una mica millor les realitats socials i personals. Una perspectiva que és compartida per diversos autors, com Bauman:

El rasgo característico de las historias narradas de nuestra época es que articulan las vidas individuales de una manera que excluye u oculta (impide la articulación), la posibilidad de localizar los enlaces que vinculan el destino individual a los modos y maneras mediante los cuales funciona la sociedad en su conjunto [...]. Y por lo tanto, con los factores supraindividuales determinando el curso de una vida individual fuera de la vista y del pensamiento, es difícil descubrir el valor añadido de «hacer causa común» y de «trabajar hombro con hombro». (Bauman, 2001, p. 20)

## Conclusions: les paradoxes de l'estadi de civilització actual

Partint de les idees exposades fins al moment i tot mirant la realitat catalana de l'educació, volem destacar tres paradoxes i una conclusió. La primera de les parado-

(11) Aquest declivi implica el final del monopoli dels tres principis clau per a la socialització institucional.

xes és que, malgrat que les aparences puguin fer-nos pensar que en l'actual estadi de civilització els processos de socialització dels infants, adolescents i joves són més laxes, fluids i lliures, en realitat els processos i els resultats educatius són cada vegada més complexos, més exigents, més civilitzadors i més civilitzats. Així, per exemple, a través de la vergonya<sup>12</sup> d'un cos que no aconsegueix els impossibles cànons actuals, de la manca de talent (que es presenta com un fet innat), d'una manca de motivació (que es tradueix perquè no has desitjat prou ser el/la millor esportista, cantant, etc.), etc., la nostra societat civilitza d'una manera altament exigent les generacions més joves a través d'elements aparentment «fàcils», lliures i laxes com l'autenticitat, el desig, l'emoció, etc. Una paradoxa que ens pot ajudar a comprendre, d'una banda, l'èxit i, de l'altra, l'enorme violència simbòlica com també la gran capacitat educadora i disciplinadora que desprenen determinades iniciatives televisives que juguen i fan un espectacle d'aquestes ànsies, d'aquesta necessitat de mostrar talent, emoció, cos o motivació, i dels episodis conseqüents de vergonya pública per als *losers*.

La segona de les paradoxes té molt a veure amb la idea presentada i es concreta en els principals espais socialitzadors: família i escola. En tots dos agents s'ha donat en els darrers decennis un clar procés cap a unes relacions més horitzontals entre educadors i educands, una flexibilització de les normes i regles de comportament i convivència, una democratització dels vincles, un apropament i una major empatia entre progenitors i educadors/res i educands, etc. Però malgrat aquesta aparença, o precisament a través d'ella, el llindar d'exigència en els resultats dels processos educatius (socialitzadors) no han parat de créixer. És la paradoxa de la civilització a través d'elements descivilitzadors: mai els infants no havien de transformar la seva naturalesa «animal» en una de social tan i tan sofisticada, complexa i exigent. Alhora, mai els camins per recórrer aquest itinerari cap a la civilització pertinent no havien estat tan descivilitzats, emotius, democràtics, horitzontals, etc. Així, per sota d'unes relacions educatives i socialitzadores en el si de les famílies i de l'escola que han avançat (per sort!) cap a elements més democràtics, més empàtics i més horitzontals, la demanda d'individus més i millor socialitzats i educats no ha parat de créixer. Així, durant l'etapa industrial, per tal de construir persones capaces d'obeir ordres o de mantenir el seu lloc en una cadena de muntatge calia un nivell de civilització relatiu. Però en el moment actual, quan la societat i el mercat de treball demanen persones flexibles, que puguin liderar i liderar-se, que generin autònomament processos i projectes, que s'autoorganitzin el treball, que siguin capaces de canviar ràpidament de feina, de país, d'hàbits, etc. (Sennett, 2006), el nivell de civilització demandat per als infants i joves és molt superior. I aquesta pressió la viuen amb angoixa les famílies i les escoles: és l'angoixa de la «demanda infinita». Els infants i joves, se'ns diu, no han adquirit mai prou coneixements, no han dut a terme prou activitats, mai la seva educació és prou bona, quan, paradoxalment, els nivells educatius de la població, especialment la jove, mai havien estat (en termes absoluts) tan elevats com els actuals. Creiem que des de la teoria de la civilització es poden comprendre una mica millor molts dels desencontres entre famílies, escoles i societat que, a parer nostre, tenen en aquesta «angoixa civilitzadora» el seu principal motor i el seu gran aliat.

(12) Richard Sennett és un dels autors que més ha treballat la idea de la vergonya com a gran element disciplinador en les nostres societats contemporànies.



La tercera de les paradoxes davant de les quals la perspectiva d'Elias pot aportar una mica de llum és la que ens enfronta en els darrers anys a un notable increment dels «trastorns mentals» en el marc escolar. Davant de la lògica pregunta de si aquests trastorns (TDAH, trastorn negativista desafiant, etc.) són «donats» o «construïts», si han existit sempre o si els hem construït juntament amb el diagnòstic, la mirada d'Elias no dubta en assenyalar que són construccions vinculades al nostre estadi de civilització i que, fa decennis, no haguessin tingut «sentit». La paradoxa és clara: en el moment en què comptem amb més mitjans i professionals per fer front a aquest tipus de trastorns, és justament el moment en el qual el seu nombre es dispara i els mateixos dispositius de suport per aquests casos que fa alguns decennis haguessin estat més que suficients, ara resten col·lapsats. Creiem que en aquest àmbit, la idea d'Elias, que també les disposicions psíquiques de les persones evolucionen amb el temps i amb el context social, ens pot aportar alguna pista per comprendre la paradoxa. Així, sembla lògic que en un estadi de civilització tan exigent com l'actual, les estructures psíquiques dels infants es trobin amb dificultats i tensions en el seu procés d'adaptació, mentre que sovint els nostres esquemes analítics i terapèutics es remunten a moments històrics, socials i civilitzadors precedents. Altra vegada som del parer que una mirada als diferents trastorns no com a «anomalies» dins d'una suposada normalitat, sinó com a «resultats lògics» de les demandes que es fan als infants i joves en un estadi de civilització altament exigent pot contribuir a una major comprensió d'aquests fenòmens que tantes dificultats i patiments comporten.

Finalment, una breu reflexió. No són poques les veus que, darrere de la «crisi social» (de legitimitat, de vincle, etc.) de l'escola dels darrers anys, hi han vist una excessiva atenció al com de l'educació, és a dir, a les metodologies, les tècniques, etc., així com un oblit de per què s'educa (dimensió social i política). Sumem la nostra veu a la seva, tot recordant que Elias parteix d'una unitat ontològica entre les dimensions social i personal de la realitat. Així, Elias es preguntaria: com es pot pretendre educar infants i joves sense un acurat coneixement del context social en el qual es viu i un debat en profunditat de cap on se'ls vol portar des de l'escola, la família, el lleure (on els volen portar «els altres» ja ho sabem i només té un nom: lucre a través del consum). D'alguna manera, l'avertiment de l'autor alemany és que si l'escola només està centrada en elements tècnics i metodològics i no és conscient de les dinàmiques socials, econòmiques i polítiques que marquen i determinen el context, les demandes al sistema educatiu, el tipus d'infants i famílies que hi passen, etc., serà difícil que pugui respondre a la pregunta de per què educa i cap a on vol acompanyar els infants. Segurament Elias convidaria a l'escola a fer-se, amb plaer, ganes i temps, la doble pregunta de quina educació per a quina societat i de quina societat per a quina educació. A parer nostre, només així, plenament situats i conscients de l'estadi de civilització que ens ha tocat viure (i que no hem triat), l'escola, les famílies, el lleure, etc. podran plantejar-se per què volen educar i, després, com caldria organitzar el sistema educatiu per respondre a les finalitats pactades.

## Referències

- Ariès, P. (1987) *El niño y la vida familiar en el antiguo régimen*. Madrid, Taurus.
- Bauman, Z. (2001) *La sociedad individualizada*. Madrid, Cátedra.
- Berger, P.L. (1970) «On the obsolescence of the concept of honor». *Archives Européennes de Sociologie*, 11, p. 339-347.
- Collet, J.; Fernández, M. (2007) *Qualitat humana: Com entendre la qualitat humana?* Barcelona, Barcino.
- Corcuff, P. (1995) *Las nuevas sociologías*. Madrid, Alianza.
- Dubet, F. (2002) *Le déclin de l'institution*. Paris, Seuil.
- Dubet, F.; Martucelli, D. (2000) *¿En qué sociedad vivimos?* Buenos Aires, Losada.
- Elias, N. (1987a) *El proceso de la civilización*. Mèxic, Fondo de Cultura Económica.
- (1987b) *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Península.
- (1991) «En torno al proceso de civilización: entrevista con Norbert Elias». *Revista Archipiélago*, 6, 142-149.
- Girard, R. (1961) *Mensonges romantiques et verité romanesque*. Paris, Bernard Grasset.
- Girola, L. (2002) «Una visión sociológica de la hipótesis represiva: las aportaciones de Norbert Elias», a Leyva, G.; Vera, H. i Zabludovsky, G. [coord.] *Norbert Elias: legado y perspectivas*. Mèxic, Lupus Inquisidor, p. 153-172.
- Leyva, G. (2002) «La genealogía del sujeto occidental moderno: proceso de civilización y constitución de la subjetividad en Norbert Elias», a Leyva, G.; Vera, H. i Zabludovsky, G. [coord.] *Norbert Elias: legado y perspectivas*. Mèxic, Lupus Inquisidor, p. 127-152.
- Mennel, S. (2003) «L'étude comparative des processus de civilisation et de décivilisation», a *Norbert Elias et la théorie de la civilisation*. Rennes, Presses Universitaires de Rennes, p. 27-36.
- Putnam, R. (1993) *Per a fer que la democràcia funcioni*. Barcelona, Proa.
- Sennett, R. (2006) *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama.
- Taylor, Ch. (1991) *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.

## *Norbert Elias y las paradojas educativas actuales*

*Resumen:* En el presente artículo se expone la teoría de la civilización del sociólogo alemán Norbert Elias (1897-1990). Esta perspectiva, que busca no perder nunca de vista la profunda interrelación entre los elementos sociales y personales, estructurales y psicológicos, creemos que puede ser de interés a la hora de abordar algunas de las tensiones actuales tanto del sistema escolar como de la educación en general (familias, ocio, deporte, etc.) y su interrelación. El artículo, tras exponer los elementos más significativos de la propuesta teórica y analítica de Elias, presenta a modo de conclusión tres paradojas educativas actuales que, desde la teoría de la civilización, se pueden comprender más y mejor.

*Palabras clave:* Norbert Elias, teoría de la civilización, paradojas educativas

## *Norbert Elias et les paradoxes éducatifs actuels*

*Résumé :* Dans le présent article, nous exposons la théorie de la civilisation du sociologue allemand Norbert Elias (1897-1990). Cette perspective, qui vise à ne jamais perdre de vue la profonde interrelation entre les éléments sociaux et personnels, structurels et psychologiques, peut être intéressante, pensons-nous, au moment d'aborder certaines tensions actuelles aussi bien du système scolaire que de l'éducation en général (familles, loisirs, sports, etc.) ainsi que leur interrelation. L'article, après avoir exposé les éléments les plus significatifs de la proposition théorique et analytique d'Elias, présente en guise de conclusion trois paradoxes éducatifs actuels que l'on peut mieux comprendre dans la perspective de la théorie de la civilisation.

*Mots-clés :* Norbert Elias, théorie de la civilisation, paradoxes éducatifs

## *Norbert Elias and current educational paradoxes*

*Abstract:* This article outlines the theory of civilisation propounded by the German sociologist Norbert Elias (1897-1990). The authors believe that this perspective, which seeks never to lose sight of the profound inter-relationship between social and personal, structural and psychological elements, might be of use in dealing with some of the tensions which currently exist both in the education system as such and in education in general (families, leisure, sport and so on) and how they relate to one another. After outlining the most significant features of Elias' theoretical and analytical arguments, by way of a conclusion it presents three contemporary educational paradoxes which can be better and more fully understood through the theory of civilisation.

*Keywords:* Norbert Elias, theory of civilisation, educational paradoxes